

Электронное издание: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/etno/749>

Буслав 1887 — *Буслав Ф. И.* Русский богатырский эпос // Буслав Ф. И. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 1 — 215.

Гильфердинг 1873 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873.

Гимбутас 2004 — *Гимбутас М.* Славяне. М., 2004.

Горский 1989 — *Горский А. А.* Древнерусская дружина. М., 1989.

Гуревич 2005 — *Гуревич А. Я.* Средневековый героический эпос германских народов. Беовульф // Беовульф. СПб., 2005. С. 5—14.

Даль 1863 — *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка. М., 1863. Т. 1.

Даль 1866 — *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка. М., 1866. Т. 4.

Злобина 2006 — *Злобина Н. Ф. А.* Котляревский как исследователь русского фольклора. М., 2006.

Иванов, Топоров 1995 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Огненный змей // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 283—284.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Змей летающий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 330—332.

Левкиевская 1999а — *Левкиевская Е. Е.* Змей огненный // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 332—333.

Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Мифы русского народа. М., 2006.

Майков 1869 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Марков 1901 — Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901.

Миллер 2005 — *Миллер В. Ф.* Народный эпос и его история. М., 2005.

Пропп 2006 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 2006.

Серяков 2005 — *Серяков М. Л.* Любовь и власть в Древней Руси. М., 2005.

Ханыков 1860 — *Ханыков Д. Д.* Русские былины. М., 1860.

**Summary.** *In the article the features of a wonderful birth of the protagonist of bylinas about Volkh/Vol'ga and the features of his social status, deduced from an epic narration, are considered. For consideration of the marked aspects mythological and historical givens are involved. On the basis of the received result of considerations becomes the conclusion about Volkh/Vol'ga as appurtenant to the category of earl-epic heroes.*

**Key words:** *bylina, historicizm, character, social status, epical folklore.*

А. М. ПЕТРОВ  
(Петрозаводск)

## ПЕРСОНАЖИ РУССКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ В СВЕТЕ НАРОДНО-ХРИСТИАНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЗОЛОТЕ

**Аннотация.** *В статье рассматриваются персонажи русских духовных стихов в свете народно-христианских представлений о золоте, устанавливаются мифологические истоки амбивалентности образа золота.*

**Ключевые слова:** *золото, духовные стихи, народное православие, поэтика фольклора.*

Золото как благородный металл всегда имело высокую ценность. Золото известно человечеству уже много тысячелетий: например, еще в Древнем Египте золотые изделия использовались для украшения фараоновых гробниц. Благодаря своей ценности и эстетической привлекательности образы золотых вещей, монет, одежд и т. д. получили широкое распространение в мировой мифологии. В мифологической традиции золото воспринималось как средоточие магической силы его обладателя [Гуревич 1984, Криничная 1987].

В настоящей статье рассмотрению подвергнется жанр русского духовного стиха, в котором образ золота распространен достаточно широко и используется в выражении жанрово обусловленной аксиологии и этической оценки [Никитина 2009, 239—248]. Поскольку жанр духовного стиха выполняет функцию посредника между христианской и фольклорной традициями, большую роль в нем играют элементы книжно-христианской культуры, в том числе и христианская интерпретация образа золота. Следовательно, архаичные, сугубо фольклорные представления о золоте анализируются нами в их соотношении со стадиями более поздними, христианскими, идеями и категориями, выявляются способы их «художественного включения» в христианский контекст. Такой аспект изучения жанра

привел к необходимости уделить внимание, хотя бы самое общее, осмыслению проблемы бедности и богатства с позиции народно-христианских воззрений. Нас будут интересовать в первую очередь религиозно-философские аспекты этой проблемы, причем они рассматриваются под узко «жанровым» углом зрения.

Подчеркнем, что в предлагаемой статье речь пойдет не о христианских в ортодоксальном смысле этого слова, а о народно-христианских представлениях, т. е. о народном православии.

Мы последовательно рассмотрим образы святых, праведников, грешников, ангелов и Христа и увидим, что золото, как правило, выступает в двух ипостасях: как маркер сакральности и как олицетворение корыстолюбия, стяжательства, греха. Для исследования будут привлечены такие известные сюжеты, как «Два Лазаря», «Егорий Храбрый», «Мучения Егория», «Алексей, человек Божий», «Иосиф Прекрасный», «О милостивой жене», «Сон Богородицы», «Аника-воин», разнообразные стихи о Страшном суде и многие другие<sup>1</sup>.

Образ золота в духовных стихах уже не раз становился объектом специального исследования (например, в [Никитина 2009]), однако подробное рассмотрение *персонажей*, чья сущность выражается при помощи золота и золотых предметов, предпринимается впервые. Также впервые делается попытка выявить *истоки* амбивалентности образа золота в духовных стихах. Предлагаемая статья вносит определенные уточнения и в уже имеющиеся выводы по рассматриваемой проблематике благодаря введению в научный оборот некоторых архивных материалов, недоступных широкому кругу специалистов.

<sup>1</sup> Источники изучаемых текстов: [Бессонов; Варенцов 1860; Истомина, Дютш 1894; Марков 1901; Ляцкий 1912; Селиванов 1991; Солощенко, Прокошин 1991; Бучилина 1999; Соколовы 2007], а также записи, хранящиеся в Архиве Карельского научного центра РАН (около 235 записей на разные сюжеты — эпические, лиро-эпические и лирические), см. каталог [Кузнецова, Онегина 1990, 18—23].

Освещаются и те аспекты образа золота, которые ранее, насколько нам известно, на материале именно духовных стихов исследователями не рассматривались (например, оппозиция «золото — железо»).

*Святые и праведники* русских духовных стихов наделяются золотыми атрибутами, список которых ограничен и регламентирован фольклорной традицией. Приведем типичные примеры из разных сюжетов:

Алексей, человек Божий, облачен в *златотканую ризу*: «Пошёл Алексей во комору: / Берёт он себе много *злата*, / *Златотканую ризу*, свет, вздевает» (соб. П. В. Киреевский [Селиванов 1991, 133]).

Атрибуты венчания Алексея — *золотые венцы, перстни, кресты*: «Повели Алексея в Божью церковь, / *Златые венцы на них взолагали*, / *Златыми перстнями обручали*, / *Единую чару они распивали*» (соб. П. В. Киреевский [Селиванов 1991, 131]); «Повели Лексеюшку в Божью церковь, / *Поставили их на притворе <...> Перед золотыми крестами*, / *Под теми венцами золотыми*» (зап. И. В. Беляевым в Смоленской губернии Краснинского уезда, деревня Кислое [Бессонов, № 32, 122]).

Уходя из дома, Алексей снимает золотую ризу и золотое кольцо. Отказ от золотых риз и золотого кольца — это отказ от супружеской жизни [Хлыбова 2005, 46], но вместе с тем и отречение от высокого социального статуса: «*Да князь снял свои ризы-то золотые*, / *Одел своё чёрное платье*» (зап. от Суслоновой Анфисы Ивановны, 91 г., 26 июня 1981 г. в с. Сумский Посад Беломорского района Разумовой А. П., Разумовой И. А. [АКарНЦ. Кол. 145. № 25. Л. 76]). Попутно отметим, что во многих вариантах этого стиха мотив передачи жене кольца перед уходом героя из дома осложняется дополнительным смысловым оборотом: согласно традиционным, известным и по другим жанрам фольклора представлениям о сверхъестественной связи неодушевленного предмета и его обладателя, кольцо (или перстень) должно сообщить кня-

гине (супруге) о судьбе Алексея [Адрианова 1917, 399—400; Хлыбова 2005, 47]: «Пока этот пояс не расплетется, / Пока золотой перстень не распоеется, / Я до тех то ли пор ни буду» (зап. от Акулины Ножкиной, 70 л., 6 июля 1927 г. в д. Мамоново (Кенозеро) Б. М. Соколовым, В. И. Чичеровым, В. А. Дынник [Соколовы 2007, 152]).

Святость Алексея может подчеркиваться также при помощи образов *золотой травы и золотой вербы*: «На могиле Алексея, Божьего человека, / Выросла золотая трава, / Золотая верба, кипарин-трава, / Да стали кореньца в кучу сжиматься, / Вершиночки в кучу слипаться» (зап. от Ефремовой в июне-июле 1935 г. в д. Калгалакша Кемского района Этиной И. [АКарНЦ. Кол. 56. № 73а. Л. 149—151 (копия)]). Помимо выражения святости, образ золотого дерева, выросшего на могиле героя, маркирует и связь с небесной сферой, с горним миром, что согласуется не только с функциями золота в фольклоре как знака «того света», но и с представлениями о мифологической вертикальной модели мироздания: в данном случае золото (точнее — золотое дерево) — медиатор между небом и землей, типологически близкий *лестнице* как пути в иной мир [Криничная 2007, 169—178]; это средство вертикальной связи между мирами, между бытием и инобытием. Мотив расцвета на могиле героя золотой вербы и кипарисного дерева встречается и в духовном стихе балладного типа «Василий и Софья»: «На Васильевой могилке выростала золотая верба, / На Софиной могилке кипарисно деревцо: / Корешок с корешком соростались, / Прут с прутком совивается, / Листок со листком солипается» (зап. П. Миролюбовым 19 июля 1859 г. в Пидьме Петрозаводского уезда [Бессонов, № 168, 700]). Очевидно, что оттуда данный мотив и проник в стих об Алексее. Мотив переплетения вершин деревьев привнесено явно искусственно: если в стихе-балладе «Василий и Софья» образ двух деревьев органичен и оправдан логикой сюжета (два дерева соответствуют двум влюбленным), то в стихе об Алексее золотое

дерево и золотая трава, соединившиеся вершинами, не вполне естественны, так как речь идет об одном герое. Перед нами явление, обозначаемое в фольклористике термином «переключение функций»: один и тот же образ в разных контекстах (в данном случае при заимствовании образов и мотивов из другого сюжета, при своего рода контаминации сюжетов) претерпевает значительный смысловой сдвиг. В балладе «Василий и Софья» переплетение вершин золотой вербы и кипарисного дерева символизирует торжество вечной любви; в стихе «Алексей, человек Божий» золотой цвет деревьев символизирует сакральное начало.

Таким специфичным обывоченным атрибутом, как *золотые зубы*, наделяется святой Алексей в одном из поздних вариантов (1957 года фиксации). Скорее всего, это личное привнесение исполнителя, другим версиям и вариантам такая необычная деталь неизвестна: «Нарицали ему имя Алексеем, / Дали ему зубы золотые» (зап. от Богдановой О. С., 67 л., в июле 1957 г. на ст. Шуеренкой Кемского района Вавилиной С., Сухановой И., Лукиной Л. [АКарНЦ. Кол. 36. № 162. Л. 134—136]). Небезынтересно отметить, что, согласно традиционным мифологическим представлениям, зубы — место сосредоточения жизненной силы [Усачева 2002, 191]. Возможно, что здесь есть элементы осмысления жизненной силы в качестве сакральной, магической. В любом случае в рассматриваемом варианте духовного стиха золотые зубы — атрибут чудесно рожденного героя, указывающий на его особое положение, связь с потусторонним миром, избранность в мире обычных людей. Это один из случаев, когда христианский образ рисуется художественными средствами, которые имеют еще языческую основу.

В духовном стихе «О милостивой жене» *золотые ризы* младенца, брошенной матерью в печь ради спасения Христа от преследователей, — символ приобщения к ангельскому чину: «Во печи младенец гуляет, / Будто красно солнышко восияет, / На младенце

*ризы золотые*» (зап. от Медведевой Марии Степановны, 64 л., в 1982 г. в пос. Шульга Медвежьегогорского района Онегиной Н. Ф., Пакконен А. Т. [АКарНЦ. Кол. 147. № 105. Л. 133—135.].

В духовном стихе «О двух Лазарях» архангелы приносят в рай душу бедного Лазаря (праведника) на *золотом блюде*: «*Вынули его душеньку честну из груди, / Снесли его душеньку на золотом блюде, / Принесли душеньку в царство небесное: / "Царствуй ты, душенька, век свой тут!"*» (зап. от Афоной Матрёны Николаевны, 72 л., в 1956 г. в д. Воренжа Беломорского района Савушкиной Н. И., Быковской А., Новиковым Ю. А., Костюхиным Е. А. [АКарНЦ. Кол. 79. № 643. Л. 362—363]). По некоторым вариантам, душа бедного Лазаря подвергается символическому омоложению в золотой чаше. В этом случае на семантику золота как атрибута праведной души наслаивается семантика воды как средства магического очищения и символа вечной жизни [Виноградова 2002, 80]: «*И полоскали душеньку в чаше золотой, / И полагали душеньку на Божий престол*» (зап. от Фофановой Серафимы Степановны, 70 л., в июне 1969 г. в г. Пудож Разумовой А. П., Сенькиной Т. И. [АКарНЦ. Кол. 23. № 18. Л. 65—67]).

В иной функции выступает *золотая чаша (чара)* в стихе «Об Иосифе Прекрасном». Здесь при помощи этого предмета проводится обряд гадания: «*Стал же их Иосиф узнавати, / Золотой чарой волхвовати, / По имени их всех нарекати*» (соб. П. В. Киреевский [Бессонов, № 38, 182]). В данном случае это не только драгоценная в утилитарном смысле чаша царя (она, безусловно, указывает на высокий статус обладателя, в том числе, вероятно, и на высокий духовный сан), но и чаша, посредством которой осуществляется мистическая, сверхъестественная связь настоящего с прошедшим и грядущим. Тайное знание в мантическом обряде добывается посредством санкции высших, иррациональных сил. Однако эта же чаша становится и атрибутом «игры» Иосифа с братьями, во время которой он испытывает их и получает свидетельство их

искреннего раскаяния в совершенном много лет назад злодеянии (попытке убить Иосифа и последующей продаже его в рабство). Иосиф подбрасывает свою чашу в мешок младшего брата (Вениамина), под предлогом обыска останавливает братьев в пути и с позором возвращает их обратно. Однако после того как Иуда выражает готовность стать рабом Иосифа, лишь бы был отпущен невиновный Вениамин, покаянные намерения братьев явлены на деле [Аверинцев 1991, 557]. Здесь золотая (или серебряная) чаша выполняет вспомогательную сюжетную функцию: благодаря интриге с подбрасыванием чаши Иосиф убеждается в чистосердечности братьев и узнаёт, что время их прощения настало. Совсем в ином ключе разработана тема подброшенной золотой чаши в стихе «Сорок калик со каликою». С помощью такой чаши княгиня Апраксеевна мстит устоявшему перед ее чарами и соблазнами Касьяну Михайловичу, которого собратья по «каличьей артели» закапывают живьем в землю за мнимое воровство.

Золотым светом сияет *пена* в котле, в котором мучают святого Егория: «*Под котлом растёт трава-мурава, / На котле цветут цветы лазоревы, / Во котле стоит да пена золота, / Во котле Егорий стоём стоит, / Да сам стихи поёт да херувимские*» (зап. от Киршиной Домны Затеевны, 60 л., в 1958 г. в д. Кузрека Терского района Мурманской области Вавилиной С., Сухановой И. [АКарНЦ. Кол. 37. № 12. Л. 13—15]).

Вообще, сакральное золото как маркер чудесного — постоянный атрибут Егория: «*Оставалось чадо милое / Молодой Егорей Светло-Храбрый: / По локоть руки в красном золоте, / По колена ноги в чистом серебре, / И во лбу солнце, во тылу месяц, / По косицам звезды переходя*» (соб. П. И. Якушкин [Селиванов 1991, 117]). По-видимому, этот герой имеет генетическое родство с астральными персонажами-божествами, связанными более всего с дохристианской мифологической традицией.

В стихе «О Варваре-великомученице» святость героини подчеркивается образом магического *золотого круга*,

появившегося на могиле Варвары: «*А потом, как закопали, гробик выстал наверх и круг золотой*» (зап. от Козиной Офимьи Ивановны, 77 л., неграмотной, в июле 1961 г. в д. Алексеево Пудожского района Григорьевой Г. [АКарНЦ. Кол. 21. № 213. Л. 29—30]). Бессилие смерти перед святостью символизируется поднятием гроба из земли (как пространства нижнего мира), перемещением его снизу вверх, причем пространственные координаты аксиологизируются: низ — это смерть, верх — жизнь. Золотой же круг (традиционный оберег и символ приобщения к вечности [Топоров, Мейлах 1992, 18—19]) символически закрепляет сакральный статус великомученицы. Вероятно, он может быть соотнесен и с золотым нимбом святых в иконописной традиции, что привносит в текст элементы уже собственно-христианской символики.

Помимо золота в создании фольклорного образа святого или праведника может принимать участие и *серебро*. Более того, иногда золото и серебро вступают в контекстуально-синонимические отношения. В этом случае серебро — благородный драгоценный металл, противопоставленный неблагородному, обыденному, земному. Например, в сюжете «Алексей, человек Божий»: «*Сделали ему гроб серебряный, / Понесли его по чистому полю, / Во ту же Божью церковь*» (зап. А. М. Никольским в г. Мезени [Селиванов 1991, 147]); «*Зарывали Алексеюшко во сыру землю, / Становили на Алексеюшко серебряный памятник поставити / На егову на свежую могилушку*» (зап. от Ерловой Ульяны Серафимовны, 19 л., в июне-июле 1935 г. в д. Калгалакша Кемского района Этиной И. [АКарНЦ. Кол. 56. № 78. Л. 157—161 (копия)]); «*Тут Алексей — человек Божий / Снял с себя цветное платье, / Снял с себя шелковый пояс, / С руки снял серебряный перстень...*» (зап. от Пашковой Анны Михайловны, 1866 г. р., в марте 1937 г. в д. Семёново Пудожского района Антиповой А. П. [АКарНЦ. Кол. 12. № 11. Л. 105—109 (копия)]).

То же в сюжете «Два Лазаря»: «*Вынимали душеньку честно из тела, / По-*

*ложили душеньку на серебряно блюдо, / Подынули душеньку вверх на небеса*» (зап. от Миккоевой П. В., 65 л., в декабре 1963 г. в д. Поньгома Кемского района Разумовой А. П., Митрофановой А. А. [АКарНЦ. Кол. 45. № 48. Л. 53—54]).

Следующая группа персонажей, в облике которых ярким сиянием перебиваются золотые краски, — это *ангелы (архангелы)*. Согласно определению «Словаря православной церковной культуры», ангел — «духовное (бесплотное) существо, наделенное волей и разумом, вестник Бога, через которого Бог возвещает людям Свою волю; последний чин небесной иерархии» [Скляревская 2000, 15]; архангел — «верховный ангел; предпоследний чин небесной иерархии» [Скляревская 2000, 22]. По народно-православным представлениям, «бесплотные духи... встречают человеческую душу в момент ее развоплощения» [Федотов 1991, 58], а образы архангелов Гавриила и Михаила «выступают рельефно в эсхатологии» [Федотов 1991, 59]. В группе стихов эсхатологического содержания архангел Михаил возвещает о конце света и начале Страшного суда. Его функция — быть посредником между Богом и людьми. Семантика посредничества между мирами выражена при помощи нескольких атрибутов, из которых важнейшим для нас, в соответствии с задачами настоящей статьи, является *золотая (серебряная) труба*. Приведем примеры: «*С небес сойдёт Михаил с архангелами, / Вострубит во свою золотую трубу*» (соб. П. В. Киреевский, Симбирская губерния, Сызранский уезд, село Репьёвка [Бессонов, № 482, 150]); «*Спустится на землю Михайло-архангел, / Спустится, на святую землю усадится, / Берёт во правую руку золоту трубу, / Золоту трубу и серебряну*» (зап. от неизвестного исполнителя в 1935 г. в Кемском районе Этиной И. [АКарНЦ. Кол. 56. № 147. Л. 181]).

Золотой свет, исходящий от трубы архангела Михаила, аккумулирует несколько смысловых элементов: это и связь с горним миром, и семантика света, и семантика огня, и семантика святости. По афористичному выраже-

нию С. С. Аверинцева, «являя собой образ пламенеющего блистания Божьей славы, золото имеет особое отношение к персонификациям этой славы — к ангелам. Естество ангела всецело духовно, “умно”, как это называется на традиционном языке аскетики, — и в силу своей “умности” огненно, “огнезрочно» [Аверинцев 2004, 415].

Наконец, золото — атрибут *Бога*. По духовным стихам, в образе Бога, отмеченном золотым сиянием, пересекаются образы Солнца и Царя. Это вполне традиционная интерпретация семантической триады «золото — солнце — царь»: она имеет архаичные мифологические истоки и является общемировой. Согласно «тайноведению позднеантичных оккультистов, субстанция золота представляет собою не что иное, как застывшие в земле солнечные лучи» [Аверинцев 2004, 416]. Общий же «знаменатель символики золота и символики Солнца — идея сакрального царя, приносящего подданным “золотой век”, или, что то же, “царство Солнца» [Аверинцев 2004, 417]. И далее: «...для христианства словосочетание “Солнце правды” есть одно из имен Христа как истинного царя мессианского царства» [Аверинцев 2004, 417]. Г. П. Федотов справедливо заметил, что «именно царем, владыкой и судьей видел Его [Христа. — А. П.] народный певец; такому Христу он молился» [Федотов 1991, 33]. Именно идеи Бога, солнца, власти и высшего суда объединены в общий ассоциативный ряд в образах золотых предметов, принадлежащих Христу по сюжетам русских духовных стихов. Раскроем эти общие положения при помощи конкретных примеров.

В духовных стихах в качестве атрибутов Бога мы обнаруживаем практически те же самые сакральные предметы, которые маркировали избранность и высокий духовный статус других героев — праведников и святых. Это *ризы*, *венцы* и, как народно-этимологическая трансформация евангельских образов, «*золото, ливан, смирна*» (последнее в сюжете о Рождестве Христа).

Например, в духовном стихе «Сон Богородицы» Дева Мария укрывает младенца Христа *золотой ризой*: «*В пелены чаду спеленала, / Шелковым поясьем сывивала, / Золотую ризыю закрывала*» (зап. П. И. Якушкиным, Орловская губерния и уезд, с. Сабурово [Бессонов, № 615, 195]).

Волхвы, пришедшие поклониться Христу, приносят ему в дар «*злато и ливаны*», «*злато, ливан, смирну*» (зап. от Поповой Ольги Владимировны, 58 л., грамотной, в июле 1947 г. в с. Сумпосад Беломорского района Трошевой Л. [АКарНЦ. Кол. 33. № 50. Л. 52]), что символизирует встречу в земном бытии Небесного Царя (атрибут — золото), Священника и Бога (атрибут — ладан, т. е. фимиам, употребляющийся при богослужениях), Смертного Человека (атрибут — смирна, т. е. благовонная смола, которой умащивали тела умерших). В одном из вариантов волхвы принимают от младенца Христа золотые венцы, т. е. символически принимаются в Небесное Царство: «*Принесли ему честны дары, / Приняли от Христа златы венцы*» (зап. К. И. Невоструевым, Симбирская губерния [Селиванов 1991, 67]).

Описание распятия Христа сопровождается изображением символической замены царского золотого венца терновым: «*На том кресте животворящем / Там жиды Христа мучили-распинали, / Ручки и ножки гвоздями прибивали, / Кончастья ризы на Ем раздирали, / Шелковые поясы разрывали, / Злат венец с главы срывали, / Терновый венец на голову накладали, / Белое Христу лице оплевали*» (зап. в Юрьеве монастыре со слов слепого стихаря, Лужский уезд [Бессонов, № 605, 176]).

Использование символики золота во всех описанных случаях не случайно, поскольку вообще, по данным мифологии, с золотом связано представление о красоте и о «верхнем» мире [Агапкина 2002, 190]. В жанре волшебной сказки, как показал В. Я. Пропп, золотая окраска есть «печать иного царства» [Пропп 2005, 245], т. е. золото — знак принадлежности героя или предмета поту-

стороннему бытию. В целом же, золото как символ власти (земной и небесной) и божественного происхождения известно мифологиям многих народов [Пропп 2005, 252—257]. По наблюдению Т. А. Новичковой, «золотые предметы в фольклоре сакральны, оказывают самое непосредственное влияние на судьбы людей, и священность золота генетически восходит к языческому культу солнца» [Новичкова 2001, 185]. Как пишет С. С. Аверинцев, золото символизирует свет [Аверинцев 2004, 410]. Свет же непосредственно (даже на этимологическом уровне) связан с понятием о святости [Хлыбова 2004, 151—153]. Именно поэтому образам праведников, святых, ангелов и Бога сопутствуют образы сакральных золотых предметов.

О культурной функции золота на примере русской иконы тонко и глубоко писал Е. Н. Трубецкой. «Изю всех цветов один только золотой, солнечный, — отмечает Е. Н. Трубецкой, — обозначает центр божественной жизни, а все прочее — её окружение. Один Бог — сияющий “паче солнца”, есть источник царственного света <...> Этот божественный цвет в нашей иконописи носит специфическое название “ассиста” <...> Когда мы видим в иконе ассист, им всегда предполагается и как бы указывается Божество, как его источник. Но в озарении Божьего света нередко прославляется ассистом и его окружение <...> Так, ассистом покрываются сверкающие ризы “Софии” Премудрости Божией и ризы возносящейся к небу Богородицы (после Успения). Ассистом нередко искрятся ангельские крылья. Он же во многих иконах золотит верхушки райских деревьев. Иногда ассистом покрываются в иконах и луковичные главы церквей <...> И именно этим сверканием и горением потусторонняя слава отделяется от всего непрославленного, здешнего» [Трубецкой 1991, 48—49].

Попутно отметим, что золото вступает в бинарную семантическую оппозицию с железом как атрибутом смерти. Если мир Бога, праведников, рая, жизни — это мир золота и серебра, то мир

нечистой силы, грешников, ада, смерти — это мир железа. Данное противопоставление прослеживается по многим текстам и сюжетам. Иногда образу железа сопутствует образ *меди, медного предмета* (по-видимому, в духовных стихах его семантика близка семантике железа, хотя это предположение требует специальной, целенаправленной проверки на более обширном материале).

Приведем примеры: «*Засадила Егория в глубок погреб, / Закладал досками железными*» (зап. в с. Критово Малоархангельского уезда Орловской губернии [Бессонов, № 100, 404]); «*У ней младенца отняли, / В огонь-пламя бросали, / Железными заслоном заслоняли, / Медными подпором подпирали*» (зап. от Прохоровой Матрёны Андреевны, 56 л., в 1956 г. в д. Курганец Медвежьегорского района студентами МГУ [АКарНЦ. Кол. 79. № 366. Л. 19.]). Железные доски и заслоны — атрибут ситуации временной смерти героя. Как пишет С. Ю. Неклюдов, «нахождение в яме “есть знак временной смерти” <...> Извлечение из ямы — знак исцеления» [Неклюдов 1977, 201, 205]. Н. А. Криничная отмечает, что «именно за таким сидением следует всякий раз высшее проявление богатырской силы героя» [Криничная 1989, 9]. В духовном стихе о мучениях Егория ситуация однотипна: вслед за освобождением святого из погребца следуют его подвиги с установлением христианской веры на Руси. Здесь мотивы и коллизии дохристианской традиции служат для выражения христианских ценностей. Отметим, что мотив заключения в погреб известен и русскому былинному эпосу (Илья Муромец), а также эпосам некоторых других народов мира, например, эпосу узбекскому (Алпамыш) и калмыцкому (Алып-Манаш) [Криничная 1989, 9].

Достаточно четко семантическая связь «железо — смерть» проступает в стихе «О двух Лазарях». Если душу бедного Лазаря, как мы уже видели, ангелы поднимают в рай на *золотом блюде*, то душу богатого Лазаря они опускают в ад на *железном жезле* (на острых штыках или железных крюках): «*Вынули его* 33

*душеньку нечестну с грудей, / Нечестну с грудей да железным жезлом, / Бросили душеньку в огненну реку»* (зап. от Афофиной Матрёны Николаевны, 72 л., в 1956 г. в д. Воренжа Беломорского района Савушкиной Н. И., Быковской А., Новиковым Ю. А., Костюхиным Е. А. [АКарНЦ. Кол. 79. № 643. Л. 362—363]). Следовательно, железо является одним из образных символических экспликаторов отрицательной этической оценки. Такая трактовка согласуется и с одной из «ипостасей» железа в славянской мифологии, где железо может, наряду с положительным (оберег, символ здоровья), иметь и отрицательное значение как элемент «мертвого» мира, атрибут нечистой силы [Левкиевская 2002, 160]. В то же время, нельзя не отметить и то, что со смертью связано также и само золото. Далеко не случайно душа бедного Лазаря отправляется в рай на золотом блюде (в некоторых вариантах на белом полотне, а белый цвет (например, цвет савана) в мифологии является символом бестелесности и смерти). Золото здесь амбивалентно: с одной стороны, оно сакральное и связано с идеей бессмертия в потустороннем мире; с другой — оно сопутствует человеку в момент его расставания с земным бытием. Золото может быть, следовательно, проводником в иной мир, но в инобытии оно символизирует совершенную чистоту и жизнь вечную.

Однако, помимо традиционного мифологического положительного осмысления золота как атрибута святых, праведников, ангелов, архангелов и Бога, в духовных стихах актуализировано и другое значение золота и серебра: «злато-серебро» (часто в сопровождении драгоценных камней, «платья цветного» и т. п.) является символом мирского богатства и мамоны — духа алчности, корыстолюбия и стяжательства. Это уже совершенно другой образ. Здесь золото, кроме средства прямого обозначения монет, денег, драгоценностей, служит для обобщенного наименования *богатства* (возможный семантический эквивалент — *казна*) [Никитина 2009, 242]. Разумеется, в этом значении золото как атрибут поэтических образов

закреплено только за людьми: в мире ангелов и Бога товарно-денежные отношения неактуальны и невозможны. В рассмотренных нами сюжетах золото как меновой эквивалент в большинстве случаев связано с образами *грешников*, среди которых весьма яркими и глубоко разработанными являются образы Аники-воина и богатого Лазаря.

В сюжете «Аника-воин» герой встречает на своем пути Смерть. Она приходит к Анике как одушевленное, персонифицированное существо. Аника просит отсрочки, предлагая поделиться своим богатством, но Смерть непреклонна: *«Не дам я тебе строку и на три часы, / Твой живот есть неправедной, / Золота казна не заработана, / И твоей души не будет помощи»* (исполнитель и собиратель неизвестны, текст передан П. Н. Рыбникову Н. В. Обручевым, Спасоматкозерский приход Вытегорского погоста [Селиванов 1991, 204]).

Богатый Лазарь раскаивается в своем немилосердии уже на том свете: *«Ох, я не жалел бы именья-житья, / Хлеба, и соли, и злата-сребра! / Про имене Христова я бы подавал, / Тебя бы я братом родным нарекал, / Нищих-убогих в дом бы призывал, / Вдов, сирот, братец, я бы призирал, / Ночным ночлегом я бы укрывал, / Нагого-босого я бы одевал, / На пути сидящему я бы подавал, / Темную темницу я бы просвещал, / Во гробе умерших я бы провозедал, / До Божьей до церкви всегда бы со свечой, / От Божьей церкви до сырой земли — / Тем бы я призрен от Господа был!»* (соб. П. В. Киреевский [Селиванов 1991, 193—194]).

На Страшном суде Михаил-архангел говорит грешникам: *«Судили вы суды не по-праведному, / Ставили вы праваго виноватым, / Вы брали с них много злата, много серебра»* (зап. П. В. Шейном в 1856 г. в Симбирской губернии [Бессонов, № 508, 226]).

Золото — это не только деньги, но и ювелирные украшения. По духовным стихам, они являются спутниками тленной телесной красоты, средством соблазна. Например, в стихе об Иосифе Прекрасном «злая жена невозможна» пытается соблазнить Иосифа при помощи, в частности, и таких украше-



ний: «В особые покои выходила, / Бело свое лицо умывала, / Дороги одежды одевала, / **Золоты монисты налагала**» (соб. П. Н. Рыбников [Селиванов 1991, 49—50]). Аналогична функция золотых украшений в другом духовном стихе («Про блудницу»): «О чадо моё любезное! / Охочая я была, многогрешница, на беле свете, — / **Носила кольца, перстни златы, серебряны / Ради мирского сомущения, / Ради телеснаго пригваждения, / Ради многих моих прилучников**» (П. В. Киреевский, зап. П. И. Якушкина, с. Сабурово Орловской губернии [Селиванов 1991, 216—217]).

В то же время не всякое земное золото является, по духовным стихам, носителем отрицательного смысла. Оно бессильно уловить человеческую душу, если попадает в распоряжение **праведников**. Рассмотрим несколько довольно показательных примеров.

В сюжете «О Вознесении» Христос предлагает нищим-убогим не что-нибудь, а именно богатство («гору золотую, реку медвяную»): «**Дам я вам гору да золотую, / Дам я вам реку да медвяную, — / Будете вы сыты да и пьяны, / Будете обуты и одеты**» (зап. С. П. Кораблёва [Селиванов 1991, 84]). «Нищие-убогие» отказываются от богатства, потому что при действующем социальном неравенстве оно им все равно не достанется: «**Не оставляй, Господь, реки медовые, / Не оставляй, Господь, горы золотые, / Не оставляй, Господь, сады-винограды: / Да отоймут у нас реки медовые, / Да отоймут у нас горы золотые, / Да отоймут у нас сады-винограды, / Только оставь, Господи, Христово слово**» (зап. от Афониной Матрёны Николаевны, 72 л., неграмотной, в 1956 г. в д. Воренжа Беломорского района Савушкиной Н. И., Быковской А., Новиковым Ю. А., Костюхиным Е. А. [АКарНЦ. Кол. 79. № 644. Л. 363—364]). Сильнее призрачного материального благополучия оказывается учение Христа: богатство можно отнять, а душа — собственность человека.

Нет греха и в том, что сорок калик со каликою, направляющиеся в «град Иерусалим» (сюжет так и называется — «Сорок калик со каликою»), ожидают от

«княгини Апраксеевны» «в дорогу злата-серебра» (здесь это, разумеется, не богатство, а «милостинка», подавание): «...И того они еще ожидаючи / У молодой княгини Апраксеевны: / **Наделила б на дорогу златом-серебром, / Сходить бы во град Иерусалим**» (из «Древних российских стихотворений» Кирши Данилова [Бессонов, № 4, 12]).

Какие выводы можно сделать из всех этих примеров? Прежде всего, вывод о том, что в духовных стихах далеко не всегда золото и богатство — носители отрицательного нравственного смысла. Как совершенно справедливо пишет С. Е. Никитина, некоторые ситуации (например купля, продажа, обмен), сопровождаемые использованием золотых монет, в духовных стихах оцениваются как нейтральные [Никитина 2007а, 27]. Иными словами, само по себе золото не может быть злом или добром [Никитина 2009, 233], а становится таковым, лишь попадая в распоряжение человека. Когда Аника-воин встречает на своем пути Смерть, та упрекает его не в том, что он богат, а в том, что богатство его несправедное, нажитое разбоем и грабежами, а не честным трудом. Грешники после Страшного суда отправляются в ад не за свое «золото-серебро», а за способы, которыми они приобрели «золотую казну» при жизни. Поздно раскаявшийся богатый Лазарь жалеет не о том, что был богат, а о том, что, будучи богатым, не помогал «вдовам, сиротам, нищим, убогим», т. е. греховным является не богатство как таковое, а отношение владельца к этому богатству, этические основы, на которые опирается обладание «золотой казной».

Автор статьи, специально посвященной проблеме осмысления мирского богатства и бедности в древнерусской литературе, — А. Н. Робинсон — указывает, что такое понимание нравственной стороны земного благосостояния не было чуждо писателям и публицистам еще в Древней Руси. А. Н. Робинсон приводит многочисленные, начиная с XII в., толкования библейской притчи о Лазаре и богатом, среди которых наиболее близким нашей интерпретации рассматриваемой коллизии представля-

ется толкование Симеона Полоцкого, изложенное им в учительном сборнике «Обед душевный». Симеон Полоцкий осуждал «не столько богатство само по себе, сколько низкие душевные качества богатого» [Робинсон 1967, 138]. Примерно в этом ключе решалась проблема богатства/бедности и мыслителями средневековой Европы: природа богатства — в том, «чтобы служить, а не господствовать» [Гуревич 1984]. Человеческая душа находит погибель при превращении денег из средства в цель [Гуревич 1984].

Этическую сущность капитала, по духовным стихам, определяют два фактора: способ накопления (праведный или неправедный) и способ распоряжения (милостыня для неимущих и слабых, человеческое отношение к окружающим людям или, напротив, жестокосердие и алчность). В русских духовных стихах нашла отражение христианская идея о том, что «нищенство как бы первичнее богатства. Статус и роли богатого определяются через долг по отношению к бедным/нищим. Очевидной становится главная роль богатых — раздавать милостыню» [Никитина 2007б, 680]. В одном из стихов о Страшном суде говорится: «*В рай взойти — святой милостыней / Да от своих трудов праведных*» [Бессонов, № 509, 228].

Конечно, в большинстве случаев в духовных стихах к праведникам приравниваются именно нищие, а богатые не выдерживают испытания своим богатством. Такого ракурса требует назидательный, душеполезный тон духовных стихов, в которых исполнителю необходимо наглядно показать последствия алчности и жестокосердия. Однако то же богатство не мешает, например, Иосифу Прекрасному быть благочестивым и мудрым правителем, который «Богу был угоден, всему миру доброхотен» (соб. П. В. Киреевский [Бессонов, № 38, 184]). Справедливости ради отметим, что такой пример едва ли не единичен.

Итак, по-настоящему призрачно лишь неправедно нажитое золото, а также золото, не участвующее в

благодеении. Какими же способами в русских духовных стихах изображается призрачность неправедного богатства? Ответ на данный вопрос кроется в мифологических представлениях. Как известно, образы золота и золотых предметов в мифологии, фольклоре и литературе амбивалентны, что показала Т. А. Новичкова на разножанровом материале русского фольклора и русской литературы [Новичкова 2001, 177—193]. Золото может превращаться в грязь, а грязь — в золото. Для взаимозамены существуют определенные предпосылки. Например, призрачно золото, не обладающее признаками святости [Новичкова 2001, 190]. Если же золото — атрибут «инога мира» (в котором все наоборот), то в мире людей оно также превращается в свою противоположность. Именно эти мотивы: 1) мотив нечистого способа добытия золота и 2) мотив инвертирования ценностей «здесь» и в инобытии — и нашли отражение в русских духовных стихах при выражении идеи призрачности земного богатства и его бессилия «в деле спасения души для жизни вечной» [Никитина 2007а, 26; Никитина 1999, 160]. В духовных стихах языческий по происхождению мотив получил христианскую интерпретацию. Именно этот уже имевшийся в традиции мотив и послужил опорой при рецепции русской культурой книжно-христианских представлений о бесполезности земного богатства на «том свете». Что же происходит с неправедным золотом при попадании его в систему иных ценностных координат? Рассмотрим примеры из текстов.

Богатый Лазарь говорит: «*Ой ты, мой братец убогий Лазарь! / Имень-житьё моё всё прахом взято, / Злато моё серебро — земля пожрала*» (соб. П. В. Киреевский [Селиванов 1991, 194]).

Нераскаившиеся грешники предъявляют в качестве платы за наследование небесного царства не благочестивые помыслы и деяния, а земные богатства. Однако в ответ слышат: «*Я судья к вам послан Божья праведная, /*

*Не велел мне Господь брать с вас ни злата-серебра, / Благословил мне Господь Бог / Рассудить вас по делам вашим*» (зап. от слепого крестьянина кореляка Лариона, Новгородская губерния, Валдайский уезд, дер. Бор [Бессонов, № 483, 155]).

Золото-серебро — один из соблазнов мира сего, которым прельщает царь Максимиан святого младенца Кирика: *«Я сострою тебе светлую светлицу, / Дам тебе слугу верную, / Ещё дам тебе злата-серебра, / Ещё дам тебе драгоценного самоцветного камня»* (из сборника В. Варенцова [Селиванов 1991, 121]). Однако Кирик отвечает: *«Неверный царь Максимиан! <...> Пропадешь ты на сем свету / Со златом, с серебром, / Пропадешь ты с драгоценным, / С самоцветным камнем»* [Селиванов 1991, 121—122].

Таким образом, в духовных стихах получает глубокую разработку философская коллизия кажущейся роли золота «как всемогущего средства для приобретения благ и избавления от невзгод» и действительного его места «в часовом житие человека» [Никитина 2007а, 26]. Вся земная слава и власть, все «тленное и маловременное богатство» [Никитина 2007а, 26] за чертой земного бытия превращаются в ничто, в потустороннем мире все наоборот, все ценности инвертированы и действуют другие законы. В соответствии с этими законами и оцениваются поступки; мера их иная, нежели в привычном человеческом мире.

Итак, функция золота и золото-го предмета в жанре духовного стиха многозначна: с одной стороны, этот благородный металл указывает на высокий социальный и духовный статус героя, на его святость, божественность, возвышенность в земном и трансцендентном мирах, на его нравственную и телесную чистоту и красоту, символизирует «великую духовную и эстетическую ценность» [Никитина 2009, 239]; с другой стороны, золото связано с духом стяжательства, противоречащим самому существу христианской религии и морали. В то же время не золото, по-

нимаемое как синоним земного богатства, является злом, ведущим к гибели. Средоточие нравственной коллизии — в человеческой душе. Золото и богатство — лишь отражение этой коллизии. Это испытание, но не проклятие. Не находит осуждения богатство, нажитое честным путем. Осуждается лишь слабость человеческого духа.

Истоки положительного осмысления золота коренятся в мифологии, однако уже в ней заложена и потенциальная амбивалентность данного образа (золото — мусор, грязь), связанная с инвертированием системы ценностей в «этом» и «том» мире. Золото же как синоним денег и монет — более поздний образ, связанный с развитием товарно-денежных отношений. Для выражения идеи тленности, ненужности в небесном царстве несправедливого земного богатства привлекается мифологический мотив обращения золота в прах: золото грешных богачей, оказавшееся призрачным «на том свете», пожирает земля и тлен; вечным же, согласно ценностной установке жанра, предстает не материальное, а духовное богатство.

## Литература

- Аверинцев 1991 — Аверинцев С. С. Иосиф Прекрасный // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 555—558.
- Аверинцев 2004 — Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 404—425.
- Агапкина 2002 — Агапкина Т. А. Золото // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 190—191.
- Адрианова 1917 — Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.
- Виноградова 2002 — Виноградова Л. Н. Вода // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 80—82.
- Гуревич 1984 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Криничная 1987 — Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Криничная 1989 — Криничная Н. А. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философ-

ско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 4—21.

Криничная 2007 — *Криничная Н. А.* Лестница: к проблеме морфологии фольклорного мышления (по материалам мифологических рассказов и поверий) // Лингвофольклористика на рубеже XX — XXI вв.: Итоги и перспективы. Петрозаводск, 2007. С. 169—178.

Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Железо // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 159—160.

Неклюдов 1977 — *Неклюдов С. Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 193—228.

Никитина 1999 — *Никитина С. Е.* Духовные стихи // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 158—162.

Никитина 2007а — *Никитина С. Е.* Размышления на темы семинара // Лингвофольклористика на рубеже XX — XXI вв.: Итоги и перспективы. Петрозаводск, 2007. С. 23—29.

Никитина 2007б — *Никитина С. Е.* Лицо в фольклорных текстах: некоторые вопросы тезаурусного описания // Язык как материя смысла: Сб. ст. в честь академика Н. Ю. Шведовой. М., 2007. С. 675—683.

Никитина 2009 — *Никитина С. Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.

Новичкова 2001 — *Новичкова Т. А.* Эпос и миф. СПб., 2001.

Пропп 2005 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2005.

Робинсон 1967 — *Робинсон А. Н.* К проблеме «богатства» и «бедности» в русской литературе XVII века (Толкования притчи о Лазаре и богатом) // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 124—155.

Скляревская 2000 — *Скляревская Г. Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.

Топоров, Мейлах 1992 — *Топоров В. Н., Мейлах М. Б.* Круг // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 18—19.

Трубецкой 1991 — *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в её иконе. М., 1991.

Усачева 2002 — *Усачева В. В.* Зубы // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 191—193.

Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Хлыбова 2004 — *Хлыбова Т. В.* Эстетика духовного стиха // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. М., 2004. С. 144—158.

Хлыбова 2005 — *Хлыбова Т. В.* Пояс в традиционной эпической поэзии и духовных стихах (к вопросу о жанровых особенностях поэтического образа) // Традиционная культура. 2005. № 3. С. 38—51.

## Источники

Кузнецова, Онегина 1990 — Русские эпические песни: Каталог рукописного фонда Научного архива КНЦ АН СССР / сост. В. П. Кузнецова, науч. ред. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1990.

Бессонов — *Бессонов П. А.* Калеки переходные. Вып. 1—6. М., 1861—1863.

Бучилина 1999 — Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области / сост., вступ. ст., подгот. текстов, исслед. и коммент. Е. А. Бучилиной. М., 1999.

Варенцов 1860 — *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Истомин, Дютш 1894 — *Истомин Ф. М., Дютш Г. О.* Песни русского народа, собранные в губернии Архангельской и Олонецкой в 1886 г. СПб., 1894.

Ляцкий 1912 — *Ляцкий Е. А.* Стихи духовные. Словеса золотые. СПб., 1912.

Марков 1901 — *Марков А. В.* Беломорские былины. М., 1901.

Селиванов 1991 — Стихи духовные / сост. Ф. М. Селиванов. М., 1991.

Соколовы 2007 — Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1926—1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга / отв. ред. В. М. Гацак. М., 2007.

Солощенко, Прокошин 1991 — Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI — XIX вв. / сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. М., 1991.

## Сокращения

АКарНЦ — Архив Карельского научного центра Российской Академии наук. Ф. 1. Оп. 1.

**Summary.** *The article deals with the characters of Russian spiritual poetry and identifies the role of the image of gold in the depiction of these characters. Mythological sources of the ideas about the ambivalence of gold are identified.*

**Key words:** *gold, religious verses, folk orthodoxy, poetics of folklore.*